動佛と靜佛

— 佛教における實踐の体系 —

山口　益著

理想社

山口益著

動佛と靜佛

――佛教に於ける実践の体系――

理想社刊

はしがき

私は近頃、二三の場所で、この小著にしるすものの一部分、或はその大綱を述べるやうな機會をもつた。そして本年の八月下旬、神戸市御影町常順寺で開催せられた夏季佛教講座に「動佛と靜佛」と題して述べたものが、この小著のやうな内容をととのへることになつた。

一瞥してわかるやうに、この小著は、昭和二十二年の夏季講座に常順寺で述べたものの筆錄である「空の世界」（理想社刊行）と、殆ど同じやうな構想のものである。場所によつては、前書と同じ行文の個處もないではない。が前書に於てはまだ述べるに至つてなかつた點を、この書が更めて說き及びえたところもある。且また、前書「空の世界」は、この小著よりも佛敎の敎義に關係して

述べた點が多く、從つて佛教學の專門用語を用いた跡が多いことであつた。この小著に於てはなるべく教義的なかかはりを避けるように努めた。そして問題が分散的になることをなるべく避けて、集中的に、前後一貫して同じ問題を追究してゆくように注意した。

佛教聖典には同じ問題が種々な角度から糺明せられ說述せられてゐる。さういふ仕方に從つて、本書が前書と全く別な角度から佛教の諸問題に關說したというわけでもないが、しかし前書と相並べ、彼此相補ふて佛教開明のために、若干の役割をつとめることもあらば、と欲ふ。

この小著の出版に關しては、今回もまた、常順寺の夏季講座に來聽せられた理想社の大江精志郎氏の御配慮に預つた。さういふ因緣を結んで下された常順寺布教部に對し、また特にこの小著の刊行に對して御盡力下された大江氏に對

して、ここに感謝の微意を表する。

昭和二十六年十一月下旬

山口　益　誌す

7　空・眞如と禪定佛……五六

8　空への停滯の批判……五九

9　空の超克……六八

10　本願の思想……七二

11　般若の慧から大悲への轉回……七五

12　光壽二無量の願―阿彌陀の成佛……八二

13　釋迦牟尼の敎法……八八

14　佛敎者の實踐……九五

一

1　入菩提行論といふ書

日本の學界では、日本史日本文學が、どうかすると德川時代の國學といふ觀念に支配せられて、日本史や日本文學の學者が佛敎といふものに無關心であつたり、東洋史シナ學といふものが、どうかすると儒學といふ觀念に支配せられて、佛敎が東洋史やシナ學といふものと關係のない別個の存在のやうに考へられたこともあつた。しかし私が昨年七月號の岩波書店「思想」の世界欄に紹介してゐるやうに、フランスを中心とするヨーロッパの東洋學者の間にあつては、

近東の文化が回教（マホメツト）を離れては理解せられず、「ヨーロッパの文化がクリスト教を離れては理解せられないと同様に、東亞の文化は佛教を離れては理解せられない」といふ立場に立つてゐる。それは東洋の文化が學問的に素直に眺められるときには、東洋の文化の底の底まで佛教が浸透してゐる點に注意せざるを得ないことになるからである。フランスの學者の東洋文化に對するその認識の仕方は、一昨年秋、フランスの文化使節として日本へ來訪したルネ・グルッセ（René Grousset）氏が、京都の關西日佛會館で行ふた「新ヒューマニズム」といふ講演（宮本正清氏譯弘文堂刊行アテネ文庫）の中にもよく表はれてゐる。そこですでに知らるる如く、ルネ・グルッセ氏の新ヒューマニズムは「現代に於いて眞個の意味のヒューマニズムが建てられんがためには、西洋の地中海的世界の文化を、東洋世界に押しつけるといふことであつてはならない」とするので

ある。グルッセ氏の言葉によれば、吾々西洋人としては、印度の思想、佛敎の思想、儒敎の思想等によつて代表せられてゐる東洋の文化をよく理解して、その上に眞のヒューマニズムが建設せられねばならぬといつてゐる。

それらフランスを中心とするヨーロッパの學者が夙に注意してゐる印度佛敎の古典の中に、入菩提行論といふ書があつて、その中の一節を取りあげて講題にしたのが「動佛と靜佛」である。この講演では「動佛と靜佛」と申したが、さういふことの中に、「佛敎の實踐」といふことの意味がよく表はれてゐるので、「動佛と靜佛」を話題として申したい點は、佛敎に於ける實踐の體系、行爲の體系とでも言ふやうなことを申したいのである。さて入菩提行論とは、七世紀の終頃、印度に在世した中觀佛敎の學者寂天（Çântideva）といふ人の著書である。この寂天の入菩提行論といふ書物は、中國では西紀九〇〇年代、十世紀の

終頃、宋の太宗の時に北印度の天息災といふ人によつて、中國語に譯せられ、菩提行經四卷といふ書物となつて漢譯大藏經中におさめられてゐる。ところが宋代に佛典飜譯の事業に從事した學問僧たちには、唐代やそれ以前にあつた學問僧の如く優秀な人物が少なく、從つて、大乘佛教の幽玄な意味を完全に梵語から中國語に譯することができない場合もあつた。現在、漢譯大藏經中の菩提行經なる書物もその一例で、到底信頼して讀むことのできない拙ない譯文である。從つてこの書物は在來の中國及び日本の佛教者には殆ど問題にせられなかつたものである。

しかしこの書物は、ヨーロッパの學者がそれを評價する言葉を用ふるならば、「その文學的價値からいつても、またその哲學的な内容から見ても立派なもので、十數世紀以前のその作品が今日の吾々の胸に生々と迫り來るものがある」

と稱讃せられてゐる。從つてヨーロッパの學界で東洋研究が着手せられるや夙に注意せられ、研究せられた。いまそのおもなものだけを枚擧すると、前世紀の終一八九〇年にはロシヤのミナエフ（Minaev）といふ學者がセーント・ペテルスブルグに於いて、その梵文の原典を校訂出版し、ついで今世紀に入つて、一九〇三年から一九一四年への十年がかりで、その梵語本文と梵文の註釋のついた原典が、ベルギーのガン（Gant）大學教授ド・ラ・ヴレー・プーサン（de la Vallée Poussin）といふ學者によつて出版せられ、同じくプーサン教授は一九〇五―一九〇七年に亙つて、フランスの「宗敎文學と宗敎史との雜誌」（Revue d'histoire et de littérature religieuses）の中で、本文のフランス譯を刊行した。ついで一九二〇年には、フランスで東洋古典文庫といふ叢書の中で、コレジュ・ド・フランス（Collége de France）教授フィノオ（Louis Finot）によつて、一

般向きの讀み易い文章となつて再びフランス譯せられてゐる。ドイツでは一九二三年にミュンステル（Münster）大學のシュミット（Richard Schmidt）教授が宗教文獻といふ叢書の第五卷として梵文からのドイツ語譯を刊行した。さういふやうにこの入菩提行論なる書は、ヨーロッパの學界では、度々研究及び飜譯が出された注意すべき書物である。

かういふ書物は、宗教としての佛教の傳統といふものの全然ないヨーロッパ世界では、日本に於けるよりも、もつと特殊な書物である。而もさういふ佛教の古典が、一般向の讀み易い書物の體裁まで備へて、而も十分な學問的な基礎に立つて、出版せられてゆく處に、ヨーロッパの文化の水準の高さが見られるやうである。私は寡聞にして、アメリカで佛教に關するさういふ研究業績が刊行せられたことを知らないのであるが、目下京都大德寺境內の一隅にあつて臨

濟錄の英譯に專念するルース・佐々木夫人が「佛教に關するさういふ研究は、フランスの學者の業績が最も立派である」と語つてゐた。鈴木大拙先生も申される如く、新興國であつて古い傳統のないアメリカでは、さういふやうな古典の研究といふものには餘り氣が移らないのであらう。

尤もアメリカなどでも近頃、佛教に對する關心が高まつて來てゐる模樣であるが、佛教の傳統といふものの素地のないアメリカなどで、學問的な基礎なくして佛教が云々せられるといつても、さういふものは云はば一の浮草のやうなもので、さういふものからは正しい佛教の知識も信仰も生れさうな筈がない。西洋人としては、どうしても、佛教のよき古典を正しく理解して、その上に佛教の知識が芽生えて來るといふ筋道を辿るものでなければ、吾々はそれに信頼がおけない。フランスを中心とするヨーロッパの佛教研究はさういふ過程を辿

つてゐるのである。

實際、第二次世界大戰爭中にも、またそれ以後に於いても、ヨーロッパに於いて佛敎の研究が漸次活發に行はれてゐることは、日本の一般の知識人が夢想だにもしない點であらうと思はれるが、世界のそれぞれの國の學界で行はれた佛敎研究の業績を綜合摘要して報告する Bibliographie bouddhique (IX—XX, 1949) の序に、それの編輯者である巴里大學敎授マルセル・ラルー (Marcell Lalou) 女史が驚異的な言葉で述べる如く、それは事實である。そして、さういふ研究が將來のヒューマニズムに向つての基盤となるように、それらの學者によつて努力せられてゐることは、日本の知識人が公平な立場から注意してよいことであらうと思ふ。

日本では、この入菩提行論に對しては、十數年前に一度或る日本譯の刊行せ

られたこともあつたが、それは注意すべき業績となつてゐない。しかし最近金倉圓照博士(東北大學教授)が、ヨーロッパの諸先輩の業績に注意しつつ、梵文から日本譯をして、岩波文庫で「悟りへの道」と題して出版せられる筈である。從つて、この入菩提行論の内容一般については、やがて公刊せられる金倉博士の岩波文庫本を待つことにして、いまは、この書の中の或る一節を採り擧げ、それを話柄として話を進めて行く。

2　禪定佛と說法佛

さて、その入菩提行論といふ書は、一口に云へば般若波羅蜜といふことを說いた書である。この書は全部で十章から出來てゐるが、特に第九章は般若波羅蜜といふことを哲學的な諸問題の中で論證しようとする一章で、そこに、般若波羅蜜といふ立場から、佛陀といふものの性格が論じられてゐる。いまその佛陀といふものの性格について論じられてゐる點で話を始めるのである。

すなはちそこでは、今直前にも云ふ如く、般若波羅蜜が論じられてをり、その般若波羅蜜とは、般若心經にも「色卽是空　空卽是色」といふやうに、すべての存在が空であり、無であるといふことを强調するのであるが、しかしさう

なると佛といふことも空無となり、佛によつて人間が救濟せられるといふ事、佛が苦に惱む人間を救濟するといふ作業(ナシワザ)もなくなつてしまふでないか。さういふ救濟の事業をなさないやうな佛があつても何になるであらうか。との質疑が出されてゐる。そこでその質疑に對して、この入菩提行論の著者によつて次の、如く答辯せられてゐる。

實際その質疑の云ふ如く、佛陀は三十五歲にして覺を開き、八十歲にして涅槃に入る迄の約五十年間、人類救濟のために敢えて何事をもすることなく、常に三昧にあり、常に黙然の狀態を續けたのである。であるから、普通、佛陀はその約五十年間、人類救濟のために教を說き傳道したといはれてゐるけれども實の處、その五十年間の傳道生活中には一言の教を說いたこともなかつたのである。すなはち、佛陀のあり方としては空であり、無であつたのである。けれ

ども、若し言葉を聞いて、卽ち、說敎によつて救濟せられねばならない人があるときは、それらの人々は、佛の顏と毛髮と螺髻とから佛の音聲が出るのを聞いたのである。それは恰も、如意寶珠といふ寶石があつて、その寶石は、所謂一の動かない石であるから、寶石そのものは何物をも人に與へないけれども、人は願に應じてその寶石から欲望する程のものを何でも得られるといふ話があるのと同じである、と。その樣に佛の性格を表はしてゐる。

六朝の時代に印度から中國へ來た菩提流支といふ學者は、維摩經の「如來一音演說法　衆生隨類各得解」、すなはち「佛が一言語つたことが、それを聞いた所化の有情にとつては夫々の根機に應じて利益を蒙むることになる」といふ語を解釋するに當つて、いまいはれてゐるのと同じく、「それは如意寶珠が夫々の人の願に應じて樂ふ(ネガ)ところの物をあたへるのと同じい」といふ喩を用ひてゐる。

菩提流支のその解釋では、少くとも一音敎があるのであり、いまの如く、無言ではないけれども、その一音敎は一音といふ限定を離れて多音として展開するのであるから、その一音は一音即ち多音で、そこに一音としての實體は固執せられずして無實である。さうなると佛の性格については、この入菩提行論のそれと大體同じ意味を語らうとしてゐるとも見られる。それが大乘佛敎の上で語られようとする佛の行用といふものの態なのである。

それはそれとして、いま入菩提行論では、佛は三昧に入つて默想してゐるといふ姿で示されてゐる。この三昧とは、般若波羅蜜の三昧であるから、色即是空の空三昧であつて、默想してゐる以外何ものもないといふ姿である。佛陀の性格を示すに當つて、かういふ姿で示すことは、佛敎に於いて屢々あることであつて、佛像の中にも、禪定佛として示されてゐる坐像佛は、いま入菩提行

論に述べられたやうな境地を佛像で示したものである。印度佛敎美術の書を術くならば、さういふ禪定佛の佛像が印度佛敎圈內に多く造られてあつたことを見出すであらう。

また近くは奈良の東大寺の大佛も、實は三昧佛、禪定佛の一類型であつて、あの大佛は毘盧舍那（Vairocana）佛と云ひ、佛陀が海印三昧といふ三昧に入つた境地を表はす姿である。海印三昧とは大海の波がおさまり、海の面が鏡のやうに澄みきつて、凡ての世界がそれに印せられ映り、透明であり visible（vairocana）であるといふことで、それは絕對的な靜寂（シズカサ）を表はす三昧である。靜寂性を表はす意味に於いて、それも活動的でない不動な禪定佛である。尤も奈良の大佛の本尊は、華嚴經といふ經典の示す本尊の姿であるけれども、その華嚴經といふ經典の說法を聽いた聽衆は、聾の如く啞の如く、その說法が全くわか

らなかつたと云ふのであるから、事實上、大佛の本尊もやはり說法しない佛である。華嚴經といふ說法をしたか知らぬが、聽衆にわからぬやうな話をしたのであるから、實は話をしないのも同然で、毘盧舍那佛は活動しない三昧佛・禪定佛である。

一方に於て、かういふ全く說法しない佛の姿が語られてゐると同時に、佛教の佛像の中には、また說法をしてゐる姿の佛像もある。印度の佛教遺跡にも、佛陀が覺（サトリ）を開いて後、始めて說法をした初轉法輪の座といつて、佛陀が若干の聽衆に對して、說法をしてゐる姿が石に刻まれてゐる作品もある。また阿彌陀經には、印度のガンジス河の砂の數程ある宇宙世界の中の澤山な佛が、廣長の舌を出して、三千大千世界を覆ふて阿彌陀佛の功德を說いたといふてゐる。それはいふまでもなく人類救濟のために佛があらん限りの活動を開始してゐる姿

である。

さういふ說法をする活動的な姿の佛も、また先に述べた三昧に默想する靜寂な佛も、本質は固より同じであるが、しかし、三昧に默想する佛が、寧ろより根源的な態(スガタ)であつて、人類救濟のための大活動をする姿の佛も、活動すれば活動する程、三昧の佛の姿に歸らねばならないのである。否、大活動が空三昧に歸らねば、人類救濟の大活動が本當の活動とならない。空三昧に歸らないやうな活動は、活動そのものが汚濁せられた活動に終了して佛の眞の活動とならない。さういふ意味で空三昧に冥想する姿の佛の上に、本當の佛の佛たるあり方がある。いま入菩提行論では、さういふ點が語られようとする。また龍樹法師の中論にも、同じ問題の解明のために、

一切の知得する作用が止滅し、戲論の寂滅なるは吉祥である。

そこで佛は、何處に於いても何誰にも何の敎法をも說示しなかつた。
と述べてゐる。

私はさういふやうに佛の性格が說示せられてゐるところに從つて、そこに、佛敎に於ける實踐のあり方を見出してゆかうと思ふのである。

3　廻諍論に於ける般若波羅蜜無二智

さて、それでは空三昧に冥想する佛とは、具體的にはどういふ内容であり、活動する佛とは、またどういふことになるか。私は、それについて、さういふ三昧佛の姿のことを述べて、佛の佛たるあり方を究明した入菩提行論第九章の全体の問題としての般若波羅蜜といふこととの分析から始める。

般若波羅蜜（prajñā-pāramitā）といふことは種々に解釋せられるけれども、今は無二智といふことでその内容が指示せられてゐるものを用ひる。ところで佛教では、無二智といふやうな覺（サトリ）の境界を語るにしても、それが現實の人間の構造に卽して展開せられるのである。その現實の人間の構造は、印度の一般哲

學でも佛教でも種々な形態で説明せられるであらうが、今は紀元二世紀―三世紀に印度に在世した大乘佛教哲學の創始者である龍樹といふ思想家の、廻諍論といふ書の中に批判せられてゐる能量所量といふ點で述べてゆかう。そこでは能量とは、吾々の知識主觀であり、所量とは對象世界であつて、吾々の知識主觀が、恰も計量器の如き役目をして、對象世界を知識し・はかる。それによつて對象世界がはかられ知識せられて、そこに吾々の具體的な存在である世間が形成せられるといふことになる。ギリシャの哲人プロタゴラスの「人は萬物の尺度なり」と云ふ思想は、今とは同じでなささうではあるが、今いふところの、能量である知識主觀が對象世界をはかる計量器であるといふことと、言葉の上で何等か似通つたものがありさうである。

それは且らく別として、廻諍論では、吾々の具體的な存在が、その能量と所

量との二で形成せられてゐるとする思想、即ち、普通にはその二のものがあつて、その二のもので吾々の具體的な存在が出來てゐるとする見解が批判せられて、その二のものの否定形である無二智として展開せられる過程が論じられてゐる。一體それは、廻諍論の廻とは廻遮で、しりぞけるの意味であり、諍とは能量所量の二者があるとすることである。二者があるとすることは、言はば、汝があり私があるとすることで、すなはちそこに意見の對立があり、諍ひの原因があるわけである。そこでその「諍」をしりぞけることを論じるのが、とりもなほさず、無二智の展開といふことになる。すなはち、廻諍論とは無二智展開論である。

それでは、その「諍をしりぞける」ところの無二智の展開は云何にして說かれてゐるか。

印度哲學の上では、いまいふ能量と所量との如く、吾々の知識主觀である能量によつて所量である對象世界を計量するから、そこに、對象世界が具體的な吾々のものとなつて、吾々の世間が成立つ、といふやうに、我々の具體的存在が得られるについて、知識主觀を先行せしめるといふ觀念論的な主體先行論の思想と共に、他方には、人は環境によつて支配せられるのであるから、對象的世界、卽ち内なる者に対する外なる世界（物）が、先づあることによつて、内なる者もあり得ると考へる、唯物論的な客體先行論ともいふべき考へもあるのである。けれども廻諍論の場合では、唯物論的な見解の思想は餘り注意せられなかつたので、廻諍論では、能量所量といふ場合に於ける、觀念論的なものがとりあげられ、それに對する批判が先づ出されてゐる。

1　その批判は次の如く述べられてゐる。曰はく。

(a) 能量所量を考へる論者は、能量によつて所量の物が量られて、そこに所量は所量として成り立つといふ。けれども、それでは能量は何によつて成り立つのか。

(b) 若し能量を成り立たせるためには更に別の物が必要するといふことになると、その別の物を成り立たせるためには更に別のものが必要することになつて、果てしなく能量の存在の根據が窮はめられねばならぬことになる。

(c) さうなると、能量はどこで能量としてそれが始まるのか。それの始めといふものがない。始めがなければ中程もなく、從つて終りもない。さういふ始中終のないものが時間的な存在としての人間の上に考へられることはあり得ない。

(d) また、所量は能量によつて量られて所量として成立つて來ることになるのに、能量の方は自分自身で成立つてゐるといふことは、偏破な得手勝手な理

窟であると。

(e) これに對して、その能量のはたらきの自立性を主張する先住論者から、「能量といふものは、あたかも火のやうなもので、火は自らを照らし、他をも照らす如く、能量も自らを存立せしめ、同時に他なる所量をも成立せしめるものである」と云ふ。すなはち火の自照他照の喩で能量の可能なることを辯護しようとする。

そこで廻諍論は、この能量の自立性のための喩としての火が、能量の自立性を證明するに適正でないことを指摘していふ。能量が成り立たしめられることのために、火を喩として「火の自照他照」をいふことによつて火の成り立つ態を言はねばならぬならば、火によつて照らされる、所量に喩へられる暗にも、その暗の上に、自らを覆ひ他をも覆ふて暗くするはたらきがあると云はねばな

らぬであらう。火の方だけに、自照他照をいふことは、先にも云ふ如く偏破な得手勝手な理窟になりはしないであらうか。

(f) また、能量と所量があり、その能量によつて所量が所量として成就するといふ。そしてその能量を火に喩へるから所量は暗といふことになるが、さういふ考へ方から言ふと、火との相待に於いて暗も何處かに存在せねばならぬといふことになるが、暗は火の中にも、火の到達するところにも存在しないから、暗はないことになり、すなはち所量はないことになる。從つて能量が所量を量るといふことの喩としての火の喩は爾るべきでない。と、

そのやうに論じて、能量が所量を量ることによつて所量が所量として成立せしめられるといふこと、すなはち「能量が先にあつてはたらく」とする主體先行論・先住論が遮けられることになるのである。そこで先住論は、能量所量の

二によつて成り立つてゐる具體的な吾々の存在といふものの開明をなし得ないことになつたといふことである。

(2) そこで、そのやうな主體先住論ではなくして、能量の主體が所量なる客体への關係を重く見た考、すなはち、主が客との相應によつて、具體的な吾々の存在があり得るであらうとする考への出ることは、その場合におのづからあり得ることである。由て廻諍論では、次にさういふ主が客への關係を今少し強く考へる思想、すなはち主客相應論を吟味批判してゆく。

曰はく、

(a) 主體先住論の如く、能量が先に成り立つてゐては、能量は實は所量より別個に存在することも可能であり、別個に存在してゐては何のための能量であるかがわからないことになるから、そこで能量は所量に關係をもつことによつ

てあるとするに、さういふやうに關係するといふ事實があるといふことは、能量自らの形體が已に出來上つてあつて、それが所量を量つて、所量を成立せしめることになる。ところでさういふやうに、已に自らの形體を以つて成立つてゐるものならば、さういふものが更めて、所量に關係し、以て能量と所量との二による具體的な世間の存在が成立せしめられるといふ必要はないであらう。

(b) また、能量が所量に關係するためには、その關係せられる所量が先づ成立つてゐねばならぬとも考へられる。さうなると、所量の方が實は能量に対して先將的・主導的な位置になり、所量が能量を成り立たしめることにもなるであらう。

(c) さうなると、所（objective）の方が能（subjective）となり、能の方が實は所であるといふことにもなつて、能所の轉換となり、能所が能所として規定せ

られなくなる。

(d)　すなはち要約すると、能量によつて所量が成立せしめられるが、その所量によつてまた能量が成り立つといふことになると、能所それぞれの自體規定は不可能になるのである。

それは、一体、能所の關係なるものは、恰も父なる能生者によつて子なる所生物が生ぜしめられる如しと云ひたいところであるが、いまは、その同じき子によつて、またかの父が生ぜしめられるといふことになり、誰が誰を生ずるかの規定が、すなはち、能所の規定が、不可能になつてゐるからである。

かくの如くして、能量が所量とのまさしくの關係を考慮することに於て能量所量を成立せしめようとする相應論に於ても、普通に、能量と所量があると考へられるやうな能量所量は、實は成り立たないのである。

そこで能量所量の二は、先住論に於ても、相應論に於ても、二が二としての成立は不可能になつた。さういふ道理が納得せられ、實踐せられる境地が無二智のはたらく世界なのである。

4　廻諍論に於ける論議の意味

廻諍論に於て無二智がきはめられてゆく論理過程は、大體以上の如くであるが、さういふ所論は、廻諍論の中だけに限つて出て來る特別なものではない。以前にも他の機會に紹介敍述したやうに、龍樹に於ては、その主著「中論」の第十章にも、この場合の能量所量が能取所取といふ語で表はされ、それが火と薪との喩で說明せられて、同樣な意味の所論が展開せられてゐる。その他の場所でも、凡そ能所といふやうな態に於て考へられる問題については、常にいま紹介敍述したやうな論理過程の全部、又は、その何處かの部分が、そして、時には更により微細な仕方で行使せられてゐる。それは龍樹佛教に於ける根本

能量あり所量あり、能知あり所知あり、能作あり所作ありとして、吾々の具體的な存在が考へられてゐる、その凡てのあり方が、いまは能量所量の先住論と相應論とに攝められて、それが批判せられたことになつてゐるのである。であるから、廻諍論の當面に於ては、まさしくは能量と所量との實有を主張すると考へられる印度の正理學派の思想を批判したことになるのであるが、もとよりそれは正理學派の思想だけに向けられたものではない。曾て他の場所で龍樹佛教時代の印度に於ける能所二の先住論と相應論とを枚擧して述べた如く、龍樹にあつては、その能量所量に對する批判は、先住論と相應論との何れかの思想に於て表はされてゐる凡ての宗教・哲學の思想に向けられたものである。しかしそれはただに、古代の印度に於ける諸宗教・哲學思想としての先住論や相應論に對して向けられただ

けのものでない。これを一般の宗教的世界の形態で云へば、神は造物主で吾々人間は所造物であり、神は吾々に先立つて存在してゐるとせられるやうな宗教思想は明らかに先住論である。また、救濟を主宰する能救濟の阿彌陀佛が先に成佛して成り立つてをり、それによつて救濟せられる所救濟の凡夫が救濟せられ、そこに救濟の世界が成立する。それが救濟教としての彌陀教である、と考へられるやうな思想も先住論であつて、龍樹の立場から打破せらるべきものである。昔から言はれてゐる諺で「極樂へさのみ行きたくなけれども、彌陀を助けに行かにやなるまい」との言葉があるが、その皮肉は、今いふやうな先住論的な阿彌陀佛では、救濟の世界といふ事實が成立しないであらうといふことを龍樹の立場から批判したものであるとも見られる。また先に、先住論としての能量を立證するために「能量は、火が自らを照らし、他をを照らす如くである」

と云はれたが、一般に、「佛は自ら覺り他をも覺らしむるものである」といふやうな言ひ方も、もし、その火の自照他照と同じやうな考へ方で謂はれてゐるとすれば、それもまた、先住論の一の形態として、廻諍論によつて打破せられる圏内の思想である。また他方に於て、救濟の能主の彌陀と救濟を受ける客體としての凡夫とがあつて、その彌陀が凡夫へのはたらきかけといふ關係で救濟の世界が成立するといふやうな考へもあるが、さういふ考へは、所謂相應論として龍樹の打破するところであるであらう。

さういふやうにして、普通に考へられてゐる、能と所、すなはち、主體と客體とに於て成り立つてゐるとせらるるものは、何れも、先住論か相應論かに於いて考へられてゐるものであり、その限りに於いて、廻諍論の能量所量二のものの批判に於いて批判せられたやうに、能所主客二のもののあり方が批判せら

れ、そのありとする考へが打破せられ否定せられる。すなはち二が無二とせられるに至る。無二は、二のものがありと考へられてゐる凡ての考への批判であるから、批判する無二とは無二の智であるのである。

5　無二智の思想史的根據・緣起

かういふ無二智なる般若波羅蜜は龍樹によつて强調せられ、その無二智展開の論理も龍樹によつて明確に說示せられたのであつたが、しかしそれが龍樹の創說であつた筈はない。さういふ無二智が成立する思想史的根據なるものは、緣起の道理と稱せられるものである。

この緣起とは、釋尊が正覺を成就して行つた經路を敍述する古い記錄經典を始め、重要な多くの經典の中に

如來が世に出ます時にも、出まさざる時にも、常に變異のない、物の存在の仕方としてのまことのあり方である。

と說かれてゐるものであり、釋尊が正覺を成就したのも、この緣起の道理を締觀したからであると誌されるところの、その正覺の實體である。多くの佛敎文學はそれについて、

佛陀が菩提樹下に端坐した第七日の夜、その初夜と中夜と後夜とに於て、佛陀は緣起の道理を繰返へし觀察し、緣起の道理に覺醒する者には、凡ての疑惑は除去せられると宣言して、大空に輝く日輪の如く佛陀は魔軍を退散せしめた。

と敍してゐる。大無量壽經の初めに、釋尊の行蹟を敍する中に、

官屬を率ひて来襲した魔軍を、智力を以て降伏せしめ、微妙法を得て最正覺を成じた。

と傳へてゐるが、その微妙法とは、また甚深微妙法とも言はれるもので、それ

が縁起法を示してゐることは固よりである。また維摩經の初に、寶積長者子が佛陀の德を讃嘆する偈の中に、佛陀の自内證法として、

因緣を以ての故に諸法は生ず。我なく造なく受者なし

云々と述べられてゐるが、それも佛陀の自内證法の緣起を示すものなることは、私がやがて說述してゆくところによつて知られるであらう。

すなはち、緣起の道理が佛教展開の原理であり立場であつて、佛教の流傳とはそれの傳統を措いて他にはない。しかし、それが佛教の傳統であるにもかかはらず、釋尊の滅後、數百年の時の流れの間に於いては、その傳統が何時何處にあつても明確に傳持せられてゐたといふわけでもなかつた。そこでは、佛教の傳統を奉持しながらも、先に云ふ廻諍論に於いてしりぞけられたやうな、先住論や相應論的な思想に傾いた過誤が犯されてゐないでもなかつた。龍樹の佛

敎は、それ故に、さういふ過誤を是正して、緣起の道理といふ佛敎の傳統を正しくかかげねばならぬ使命に立つてゐた。龍樹の佛敎が破邪顯正にあるといはれる所以はここにある。そこでその「緣起」といふことを、目下の場合の態でいへば、緣起の語義は、「能所主客の二が相緣り相關係して存在してゐる」、「相緣り相關係して、そこに主客の二が起り顯はれ存在してゐる」と解釋せられるのである。從つて主客の何れか隨一が先行的に先にあるとする先住論も、二のものが同時に別個にあつて、そこにその兩者の關係が成り立つとする相應論も許されない。緣起に於ては、主客があらかじめ實體としてあるとする實體論が凡て拒否せられる。すなはち緣起に於ては主客の二は實體としては無であり空である。故に緣起に於ける、相緣つて存在する主客の二でいへば、普通に考へられる如く、一方が緣るべき能緣者、他方が緣らるべき客としての所緣物として

の決定があるのでない。

先に能量と所量との関係を追究して行つて、終に至つて、能であつたものが所になり、所であつたものが寧ろ能の意味をもつて、能所の轉換が得られて行つたやうに、何れが所縁で何れが能縁であるといふ自らの形體の決定してゐることなしに、しかも二のものの相縁つての起行であり存在であるのである。それは恰も、陽焔の中に見らるる行爲の作者が、その作者によつて作される事柄・所作物への關係に於て、そこに實體としての作者も、實體としての所作物も決定的にあるのでないと同じである。ここでは作者も所作物も實體としては空であり、無であるのである。

空であり、無ではあるけれども、しかしその陽焔の中では、その陽焔の中の作者と所作との相對關係以外に、それらの存在性がないのと同じく、縁起に於

ては、實體のない主客の關係によつて、主客の存在性が顯はされる他はない。主客の實體はないが、而もそこに相關係する主客が顯はされてゐるから、さういふ主客の存在性を假設・假といふてゐる。まことに假は、吾々の存在が緣起に於ておかれてゐる場合の、吾々の存在の本當（マコト）のあり方である。よつて緣起に於ける吾々の存在のあり方は、實體としては無であり、しかし假に於いてあるのである。

であるから、緣起に於ける吾々の存在は虛無ではない。實體としての主客の存在は否定せられるが假としての世界は存在する。佛敎ではそれ故に、緣起說が、滅法論や破法論としての虛無論でないことが、屢々注意せられたのである。緣起說・空說は、時あつて泰西の學者などによつて言はれるやうに、nihilism, negativism といふ一面だけで捉へらるべきものではなく、空を empty, void-

ness, nothingness といふ點だけに限定して了ふべきものではない。そこでは緣起が假であるといふ重要な一面が常に反省せられてあらねばならないのである。假設が在存するといふこと・假設有といふことが、ややもすれば、「この世は假りの宿なり」といふ云ひ方の人世觀となり、さういふ人生觀に導く佛敎は人間性を重要視しないとして、非難される柄（タネ）になつてゐるやうなこともあるが、しかし「假設」の意味のあり處は、緣起ならざる存在の、先住論や相應論的存在の、すなはち、一般に物ありと考へられてゐる考への批判といふ點にある。であるから假設とは、緣起の立場に於てのまことなる人間の存在の仕方である。

さういふやうな緣起が、佛敎に於ける、何時何處に於ても眞實な、吾々の存在のあり方であつて、凡そ吾々の存在に關してありとせらるる程のものは、凡てこの緣起の道理に立つて、そのありとせらるるあり方が批判吟味せられるの

である。よつて吾々の存在が縁起の道理の前におかれるときには、その縁起の批判吟味を受ける。すなはち、縁起の光に照らされて、吾々の主客に於ける存在が批判吟味せられる。そのやうに批判せられ吟味せられた態が、始めに言ふ無二智なのである。

6　般若波羅蜜—三輪清淨

以上は、能量所量の二の無二智といふ知的な形態で述べたのであつたが、その同じことを、より行爲的、實踐的な語で表はすこともできる。すなはち、吾吾の行爲・作としての存在は、行爲者とその行爲者によつて作される事柄と、すなはち、行爲者と行爲の對象、作者と所作とによつて、その存在性が顯はされる。その作者と所作との二を、行爲者と、行爲者のまさしく行爲することと、それによつて行爲せられる對象と、の三者で示すこともできる。印度思想の上の言葉では、これを作者と能作と所作業との三者と云ふ。これを施（ホドコシ）・布施といふ、より具體的な行爲で表はせば、施者と能施と所施とである。施者が施を

するまさしくの行爲（能施）は、施物によつて示されるから、能施を施物と云つてもよい。また所施は、施を受ける人であるから受者と云つてもよい。すなはち、施といふ行爲の存在は、施者と施物と受者との三態に於て成立する。ところで普通、吾々が施を行ふときには、先づ施者なる我れがあり、施物があり、受者なる汝があつて、そこに施は成立する。「我れがこの物を以て汝に施與する」と云ふ態である。普通一般には、さういふ態に於て、施といふ倫理的行爲が成立つてゐる。誰もそれを怪しむ者はないであらう。

けれども佛教に於ては、先の能量所量の場合で批判せられたやうに、能量と所量となる主と客との中で、その主が先に定立してゐる先住論によつても、また主客の二が同時に與へられたものとしてあつて、その主が客への關係が成立するといふ相應論によつても、具體的な吾々の存在は成立すべきでないと論じ

たことであつた。それと同様に、今も、施者としての我れが、施物を有つてゐて先にあるから施が成立するといふ主體先行論――この場合の施は、現在の言葉遣ひで言へば、資本主義的施といふことになるであらう――も、貧乏人が受者として先にあるから施者としての金持が施を作し得るのだといふ客體先行論(所謂無産者的施論)も、すなはち、二ケの先住論は許されない。また、施者と施物と受者との三者の自體が同時に與へられてあるから、その施者なる者が、施物を以て、受者に對つて關係し相應して施が成立するのであるといふ、一面客觀的な尤もに見える相應論も許されない。普通に「施」の行爲が考へられてゐるときには、その何れかで考へられてゐるのであるが、佛教ではその何れであつても「施」の行爲としての資格は許容せられない。

それでは承認せられる仕方といへば、縁起の理に随つた三者のあり方に於て

施が承認せられるのである。すなはち三者のまことのあり方は、相互に相緣る三者によつて三者の存在性が顯はされ、從つて三者の別々の實體は空無であること、あたかも、陽焰の中の三者のあり方の如き態で認められる。すなはち、三者の緣起するところに三者の存在性が認められる。それを三輪淸淨の施であるといふ。「輪」とは、三者の隨一があるときには、他の二者も必ず關連的にあつて、三者の何れもが、云何なる時に於ても、別個の自體に於て存在してゐるのでない。相互に相緣つてある三者によつて三者がある緣起、卽ち圓環的體系に於てあるといふことである。より適切に言へば、先に能量が所量への關係を追究して行つて、最後に至つて、能であつた者が所となり、所であつた物が寧ろ能でもあつて、そこに能所の轉換が見られて行つたやうに、施者としての我れが實は施の主體ではなく、受者としての汝が寧ろ施の主體であつたのでな

いかといふように、能所の轉換に於て、能所の脱落、能所の實體の空無がある。さうなつてくると、その圓環は動的といふか、往來自在旋轉的圓環である。それ故にそこには「施し手の我れがあるから、この施物によつて汝に布施を行ずる」といふやうな、三者を固定的に區別して考へる、分別意識があつての施は許されない。さういふ分別意識のはたらかない點に於て、それを施の清淨といふ。佛教では、清淨とは、さういふ施し手の我れと云ふ意識を先づ否定した無我の存在、無我の行爲を言ふのである。

會て、鈴木大拙先生の許へ、ヨーロッパの赤十字社の一幹部であつたルクサンブルグ國の富豪の未亡人が訪れて、先生と博愛について問答した。先生は、佛教に於ける博愛は、博愛に於て、先づ自分自身 myself が棄てられてあることであると言はれたが、それはその意味である。

さういふ施す我れをも、施される汝をも認めない三輪清淨の施の境地を、般若波羅蜜（prajñā-pāramitā）といふ。prajñā とは、慧と譯せられ、さういふ慧は、施す我れをも施される汝をも認めない三者空無の境地に到達してゐる。さういふことが施の究竟的な境地である點で pāramitā 到彼岸といふのである。

佛教に於ては施（ホドコシ）などいふ善の行爲も、それが般若波羅蜜となつてこそ、倫理的行爲としての意味を完ふするのであつて、般若波羅蜜になつてゐない行爲は、よし施であつても、それは施でないと、しりぞけられるのである。すなはち、縁起による施の批判に於て、施は般若波羅蜜となるのである。

さういふ意味に於て、施の般若波羅蜜とは、施の行爲といふ存在のための、施者と施物と受者とが、我れなる施者、これなる施物、汝なる受者といふやうに分別して、個別的實體的に捉へられてゐる實體思想の空である。しかし、で

あるからと云つて、それは施といふ倫理的行爲の虚無を意味するものではない。そこには、施者と施物と受者との三者が、相緣つて施の行爲の存在性が顯はされてゐる。すなはち、假設としての施の行爲が認められる。假設としての施の行爲とは、施の行爲が行はれ乍ら、「我れ汝に施せり」といふやうに、我れなる施者と汝なる受者とを實體的に捉へることのない施の行為である。我れ自らが施の行爲を行ひ乍ら、能所が轉換して我れが脱落した行爲である。鈴木先生の所謂 myself を棄てた施の行爲である。施を行ひ乍ら、我れの施の行爲が、假であり、かりそめでしかないと施の行爲を否定する施であり、すなはち、懺悔としての施である。これを佛教で、無施の施といふ。無施とは施の行爲の空・否定であり、施とは假設の施である。さういふことが施に於ける般若波羅蜜の心境であるが、始めに述べた「說法しない空三昧に住する禪定佛」とは、この

施の般若波羅蜜と同じやうな心境に於て、その一面の姿が語られてゐるのである。何故なれば、「禪定佛は說法を否定して空三昧に住するにも拘はらず、人は禪定佛の顏や毛髮から說法を聞く」と云はれるが、今の施の般若波羅蜜も、施を否定しながら假設の施が行はれると言ふからである。すなはち、「我れ說法するにあらずと說法を否定して空三昧にありながら說法が無我的に行はれる」のと、「我れ施しを行へるにあらずと施しの行爲を否定し、懺悔し乍ら、施しを行ふ、所謂假の施」とは同じ心境にあるものが見出されるやうである。凡そ佛敎者の實踐とは、さう云ふ心境に於ける行爲を云ふものである。しかし、その點について吾々は、さういふことについての筋道を明確に把握すべく、今少しく言葉を費やさねばならない。

二

7　空・眞如と禪定佛

般若波羅蜜無二智は、吾々の存在が、能所主客の二のものの先住論や相應論に於けるあり方を否定し、普通に主客の二がありとせられてゐる、さういふ主客の二が無となり、空となる境地を云ふ。その境地を、能所寂滅の空性とも、眞如とも、涅槃とも云ふ。涅槃とは、nirvāṇa, extinction で、能所が否定せられ寂滅せられて、寂滅となつた境地である。さういふ境地は、緣起が緣起の道理の如くに展開したまことゝ（眞）のあり方であるから、眞如とも云ふ。これが

佛教のめざす解脱・さとりの世界である。初めに言つた。禪定佛が說法をもせずして、ひたすら空三昧に安住してゐる姿のあるのは、さういふ境地を示してゐる。しかし、禪定佛は空三昧に安住してゐるにも拘はらず、否、空三昧に安住すれば安住する程、人々はその禪定佛の顏や毛髮から出る音聲から說法を聞いて救濟せられてゆく。そのやうに空三昧に安住すればする程、人がそこから說法を聞いて救濟せられるのでなければ、禪定佛ではない。さうでなければそれは單なる空三昧に安住する仙人であり、世捨人でしかない。禪定佛が禪定佛となるのは、實に、その空三昧に住すれば住する程、そこから人が說法を聞き得るといふその一點にある。佛の宗教性は、實に、かの如意寶珠といふ寶石そのものは動かない一の寶石であるから何事もしないけれども、人はそこから何でも得られる如くであると云つて、佛が如意寶珠に喩へられるその一點にある。

その一點が把握せられないと、佛教は云何にもこの世間を捨てて、いたずらに彼世といふ空三昧に入ることだけを求める仙人教のやうに誤解せられ、佛教が現實の世界から無用視せられる原因となる。

では、さういふことは、佛教に於て、どのやうに理解せられるか。今はその點を中心として述べてゆきたい。

8　空への停滯の批判

惟ふに、佛敎の目的である般若・眞如には、いま云ふ如く能所寂滅・空の境地であるが、その空の境地とは、上來度々云ふ如く、普通に能所主客があると せられてゐるものが否定せられる境地である。ただしかし、さういふ境地が、どうかすると、「空といふものに成ることである」などといふことになり易い。もし、さういふことであるとどういふことになるか、といふに、「空と成る」といふときには、空は所成であり、空と成る私は能成であると云ふことになつて、そこには主と客との存在性が何時の間にか出來てゐる。さういふやうに主と客との存在性のある限り、それは結局、切角、空に於て否定せられた先住論的又は

相應論的な主と客との實體實有が、ただ空といふ名の下にまた動いてゐるといふことになる。さういふものが動いてをり、さういふものが捉へられてゐることになると、空といはれてをりながら、實は空とは反對な實有に捉へられてゐることになる。さういふものは、本當の空の境地ではないのであつて、それは空とは云はれながら實有的に空を捉へてゐるといふことなのである。空とは、もともと先住論的又は相應論的な實體、すなはち、とらへられたかたち（像）を離れるといふことであるのに、さういふやうに空が捉へられてゐるといふことは、實は空が像として、偶像として捉へられてゐることである。さういふ空の偶像を捉へてゐることを佛教では空に執着し、空に停滯することであると云つて、それを打破してゆくのである。山へ入り、寺へ隱れて出家しなければ般若・空に入ることができないとするやうな、一向な出家主義、隱遁主義の思想に

は、どうかすると、空がさういふやうに實有的に執へられる危險がひそんでゐる。それは似て非なる般若の宗教であり、逃避的な仙人宗教である。そこに停滯し、こりかたまる者は、よしそれが佛教であつても、それは小乘として貶しめられる。さういふ境地には、どうかすると、一般の現實世界に於けるとは、別な陰性な惡德が橫行するものであり、而もそれを靜寂とか出家とかいふことで僞瞞しようとする點に於て、その惡德の罪は却つて深い。佛教が經典の中で、「空がわかつた、空が得られたとして、空を見、空を捉へてゐる位なら、寧ろこの須彌山量の大さの我を見る方が勝れてゐる」と排擊したのは、さういふ空に停滯してゐることが、佛教の本意に咸く背くことを誡めたのである。その同じ經典の中には、更に空を捉へる者は治癒すべからざる難治の人であるとして、次の如くにも說いてゐる。

例へば病める人があつて醫士が彼人に醫藥を與へるとき、その醫藥によつて病過が殘無く除去せらるべきであるのに、若しその藥自身が胃の腑に殘つて去らないときには、その人の病は更に惡質のものとなるであらう。空を捉へることは、恰も藥自身が胃の腑に停滯することと同じく、かかる人は治癒すべからざる者であると。

或いはまた、龍樹の智度論には、空に捉へられた人を以て或る田舍者が、鹽は食物に味を加へるから、若しその鹽だけを食べるならばその味が格別であらうと考へ、その鹽を口に充たし食べて、鹹苦口を傷けるが如くである。

とも言ひ、中論にはその同じことを毒蛇の毒は、用い方によつては藥になるが、毒蛇を捉へ損つては、その人を

滅ぼす如くである。

などとも述べてゐる。

そしてかういふ事情のために、佛傳文学の中には、佛陀が菩提樹下で正覺(サトリ)を成就したとき、佛陀は自らの正覺の空の境地を人に說くことは、人を傷害するばかりで益のないことであらうと憂へ、强ひて沈默に始終した。かくして一七ヶ日の後、梵天の勸請によつて、やうやく說法の開始を決意するに至つたと記述せられてゐる。

そこで前に云ふ如く、さういふ空に固執する者は小乘の徒として咸く貶められた。しかし空を有的對象的に捉へるさういふ小乘的偏見は、大乘佛敎運動が展開した印度の古い時代に於ての沙汰だけであるのではない。その傾向は自ら大乘と稱する淨土教の中にも見られる。例へば淨土に往生することは、吾々の

現實のあり方を否定し、吾々の現實の批判に於てあり得ることである。にも拘はらず、若し淨土なるものを、この現實を捉へるのと同じ捉へ方に於て捉へて、この世界の向ふに別個の樂しい世界があると考へるやうなことになると、さういふ淨土は、別の世界といふものを、現實の姿と同じ仕方で捉へてゐることであつて、現實を批判し現實を超える意味の淨土といふことに何等ならない。であるから蓮如上人の淨土敎に於ても、「極樂を樂しいと聞いて往生せんと願ふ者は佛にならず」と云つて、さういふ思想を批判し、親鸞聖人の如きは、「地獄に落ちたりとも後悔すべからず」と云つて、親鸞その人には、さういふ淨土が思念せられてゐないことを表明したと見らるるであらう。實際、淨土往生といふことが誤つて捉へられてゐる程始末の惡いものはない。俗に「濱の松木と後生願ひとには、眞直(マッスグ)なものは一つもない」との諺(コトワザ)があるが、直前にも云つた、

「空を捉へるよりは須彌山量の我(ガ)を捉へる方がよい」と誡しめた佛陀の語は、さういふ後生願ひにも向けられるべきもので、さういふ空の把握者が始末に了へぬといふことであらう。

曾て或る念佛行者の集りに、或る人が參會して、その集りを批評したことがある。この集りには、何故、もう少し、當り前の顔をした人が居ないのであらうか。當り前の顔をした人を集めたらどうなのかと。さういふ集りに、當り前の顔をした人が居ないといふことは、法がゆがんで捉へられてゐることで、所謂空に捉へられ、空に停滯してゐる態なのである。淨土を願ふ者に限らず、變挺にこりかたまつた宗教者には、言ふに言へぬひねくれたものがあり、嫌な臭氣のあるのは、皆その空に捉へられたものと同じ類である。

先に私は、緣起は空であり、また假有であると言つた。空でありまた假有であると云つても、固より空と假有とが別個にあるといふことではない。緣起の實踐に於ては、吾々の能所の存在が、能所の存在として行為しながら、それが空として否定せられ、否定せられながら能所の存在として行爲してゐる。さういふやうに否定せられながら能所の存在として行爲してゐることは、能所の存在が實體としては無であり、しかし假有であるといふことである。かくして、行爲しながら空として否定せられ、否定せられながら行爲する假有といふ面があるが、それは假有であるから、そこにはまた、實體としては否定せられ、否定せられながら而も行爲する假有の面がある。さういふやうに空と仮有とが相互の緊張に於て相即して展開し、空が深まり、假有が純化せられてゆく流動が緣起の實踐である。その緣起の實踐に於ては空と假有とが相即して、空に墮せず假

有に墮することもないから、それが中道の實踐・中道行と稱せられるのである。
然るに空に停滯する者は、その假の面を見失ふて空を固定化してゐるのである。それでは空と假有とが相即して展開し空が深まつてゆく流れとは、どういふことであるか。いまそれを、假の面を裏に、空の深まるといふ面を表にして、說明してゆかう。

8 空への停滯の批判

9 空の超克

さて佛教では、先に言ふやうな空が空に停滯することを嚴しく誡めて、さういふ境地を更に否定する。それを「空亦復空」といふ語で表はしてゐる。その意味はかうである。吾々の能所主客の存在の、先住論的や相應論的に實體として捉へられてあつたものが、緣起の道理の前に否定せられ空無にせられる。しかし、その空無といふことが、ややもすれば、また實體として捉へられることになるが、それはまた否定せられ空無せられねばならない。かくして否定せられたものも更に實體として捉へられるであらうから、その捉へられたものも更に否定せられ空無せられねばならないであらう。緣起の道理が吾々を正しく批判す

るときには、吾々の、「主あり、客あり、我れあり、彼あり」とする實體を捉へる思想、すなはち我執我所執が、さういふやうに限りなく見出されては、またそれが限りなく批判せられてゆくのである。その緣起の道理の光の照らす前にあつては、吾々はかくして、限りなき反省批判を受けるのである。その限りない反省批判の前に、吾々の能所の存在が限りなくもぎとられていくのに、吾々がおののいた姿を「怖畏の深坑」といふ語で表はしてゐる。底知れぬ深い坑をのぞきこんだ時のゾッとする氣持である。またこれを「無始時來の我執我所執の界」とも云つてゐる。「界」とは鑛脈 mine であつて、批判しても批判しても、掘り下げても掘り下げても、深い鑛脈の始・底は知れないのである。佛教で吾々の存在を異熟果と云つて表はしてゐるが、異熟果とは、吾々の存在が、種々・異異なる吾々の能作所作、すなはち、種々なる業によつて、ここに成熟せしめら

れるに至つてゐるといふことである。それは直前に言ふ無始時来の界といふことを、吾々の具體的な行爲といふものに於て反省した態である。佛敎で言ふ業・宿業といふ思想、從つて罪業深重というな罪業感も、いまいふやうなその境地を語るものに他ならぬ。久遠劫來の流轉の相などいふことも、吾々がさういふ先の知れぬ、ぬけ切り了へない我執我所執の密林の間を遍歴し流浪して来てゐることに驚いた聲である。

そして、さういふ無始以來の流轉の相が、自分自身の上に見出された者にとつては、それがそのまま、生きとし生ける一切衆生の流轉の相、すなはち我執我所執の果てしない結ぼれの相に他ならぬことが見出されてゆくであらう。そこに於て、自分自身の我執我所執が限りなく見出されて、それが限りなく反省批判されてゆくといふ自分個人の問題は、また一切衆生の我執我所執が限りな

く批判せられねばならないことの問題である。

佛教に於て吾々の惱・煩惱と云ふことの根源的な意味は、いまいふ、我執我所執に吾々が捉へられて、吾々が「我れあり我が物あり」としてゐることであるが、吾々の限りない我執我所執が、緣起の光によつて批判せられて、吾々の我執我所執が破られて吾々が般若波羅蜜化し、同時に一切有情が般若波羅蜜化することは、すなはち、吾々も一切有情も共に、その我執我所執が破られて煩惱を斷じ、涅槃し解脫するといふことである。從つて、菩薩の四弘誓願として稱へられてゐるところの、煩惱無數誓願斷と衆生無邊誓願度とは、さういふ意味に於て毫も別なことを言ふものではないのである。

10 本願の思想

さういふことは、しかしながら、いま言ふ如く、緣起の光が限りなく吾々の能所の存在を照らすときに、能所が空ぜられ、我執我所執が打ち破られ、すなはち、般若波羅蜜化が限りなく行はれることに於てあるのである。さういふ般若波羅蜜化の限り無く實踐せられる形を、佛教に於て、佛の本願といふ思想で表はしてゐる。緣起の光の前に、吾々の我執我所執が限りなく空ぜられ、すなはちまた、一切有情の我執我所執が限りなく空ぜられねばならないと云ふことが、佛の本願であり、限りなき誓願である。「本願」の「本」とは根本とも云ふが、本願はまた「宿願」とも云はれる。「宿」とは「先から」、卽ち「吾々に先立

つて」、といふことであり、吾々が始めなき我執我所執の深さにおののくときには、その始めなき時以來の我執我所執が空ぜられて般若波羅蜜化せられねばならないやうに、吾々が已に先から縁起の理の約束・必然性の上におかれてゐるのである。本願といふ語の原語「praṇidhāna」には、「祈り prayer」といふ用例もあるが、その「praṇidhāna」が字義通りに分解々釋せられる態としての、「前に置くこと」といふ字義を、さういふやうに理解することができるであらう。縁起の道理が、さういふ般若波羅蜜化せねばならない約束・必然性を、既に、かねて、もつてゐることが宿願である。さきにさうなつてゐることに於て、そのことが根本であるからそれはまた本願である。「先に」といひ、「かねて」と言つても、さういふ「先に」「かねて」が、先に論じた先行論の意味になつてゐないことは、ここに更めてことはる必要もないであらう。地藏菩薩の本願とか

藥師如來の本願とか、阿彌陀如来の本願等と言つて、經典に說かれてゐるものは、さういふ精神の動行の象徵である。

11　般若の慧から大悲への轉回

般若波羅蜜のさういふ展開に於て、先に吾々が智慧であると言つた般若波羅蜜が、今は大悲なる態に轉回してゐることを見出すであらう。

といふことは、先に言ふ如く般若波羅蜜なる智慧は無二智であり、能所寂滅の空であるが、さういふ空なる慧を捉へ空に停滯してゐることは、空なる智慧の本義に背違することである。これに對して空なる智慧の本義を完ふじることは、空が空に停滯せずして、吾々が限りなく我執我所執に捉へられる姿を見出してはそれを批判し、即ち一切有情の我執我所執に捉へられる姿を見出してそれを批判し、その我執我所執の煩惱が打破せられることである。すなはち、限

りなく般若波羅蜜化の行ぜられることである。しかるに、我執我所執の煩惱が打破せられて我執我所執が眞如化せられること以外に、慈悲せられるといふことはあり得ない。すなはち親鸞聖人の高僧和讃に

無明長夜ノ闇ヲ破シ
衆生ノ志願ヲミテタマフ

と言はれる如く、無明長夜の闇、すなはち、無始時來の我執我所執の破せられること以外に、吾々が慈悲を蒙り、吾々の救濟せられる志願の滿足せしめられるといふことはあり得ない。それ故に、限りなく般若波羅蜜化が行はれてゐることが、限りなき大悲の行ぜられてゐることである。よつて、慧が慧自らの本義を完ふじること（自利）が、慧が悲へと轉回すること（利他）であり、從つて、慧と悲とには別異な事體があるのではない。

空である慧が、限りなく空に背いてゐる我執我所執なる有を對象として、それを空じ打破するときに、大悲であるのである。實に悲とは、空が限りなき有を發見して、それを空ずるところにある。限りなき有を發見するのであるから、それは山に入り寺にかくれた出家・出世間のなし業でなく、空なる出世間から有なる世間へ出ねばならない。世間へ出るが、而もその世間のままに我執我所執に捉へられるのでなく、却つてその我執我所執を打破し空ずる。先に三輪清淨について述べた場合に、我執我所執を打破し空ずることが、佛教に於て「清淨」と云ふ意味をもつと云つたが、いま前上述べるやうな悲のはたらくところは、清淨化の行はれるところである。それは、大悲は我執我所執の有である世間に出て、その世間の我執我所執を打破するからである。そこで先に般若の智慧が無二智といふ出世間のものであつたのに對し、いま、さういふ大悲を清淨

世間智といふの「世間を清淨にする智」と云つて、世間を對象とする限り、その智には、能所主客がはたらいてゐる態である。はたらきながら、能所の實體としての執着を打破する。それが清淨の行はれてゐることである。

そのやうに能所主客がはたらいて、而もそれを空ずるのが清淨世間智であるから、その智に於ては世間の形態がある、また智であるから、そこでは世間に於ける一切の事柄（所知）が學ばれねばならぬ。世間の事柄（所知）とは、佛敎的印度の世間で云へば、内明（佛敎學）と因明（論理學）と聲明（文法學）と醫方明と工巧明（技藝學）の五明處である。大乘の菩薩たる者はそれを學ばねばならぬ。

すなはち

五明處に勤行せずしては、聖上者は云何にしても一切智性たらず（無著の大

と言つて、それら一切に對して練達するのでなければそこに成佛の障碍がある
と云はれ、その障碍を所知障と云ふ。菩薩は般若の智慧によつて煩惱障を斷ち
きると共に、その所知障をも斷ちきらねばならないと云はれる。かくの如く世間
に對する一切の學が學ばれて所知障が斷ぜられ、而もその世間の上に我執我所
執が斷ぜられて煩惱障が斷ぜられ、そこに大乘菩薩としての完全な形態が期待
せられる。

煩惱障と所知障とを斷ずるといふことによつて、そこには智の上にも二の形
態が示される。如理智と如量智であり、無生智と盡智である。如理智は、緣起
の道理の如くに知る智であるから、能所寂滅の無二智であり、能所としての物
が茲に生じてあるとする分別の無であるから無生智である。如量智は、所知の

あらん限り、それに隨順してそれを知識し、而もそれに捉へらるゝことなく、所知の有を清めてゆくから、それは清淨世間智としての盡智である。

大悲の内容である清淨世間智が、具體的にはどういふものであるかは、一應それらによつて察知せらるゝであらう。

さういふ清淨世間智の實踐が要請せらるゝのであるから、佛教が、厭世宗教・世捨人の宗教であるなどと一向的に規定し得る理由は毫もないわけである。清淨とは、かくの如く能所主客がはたらきながら、能所主客の實體を捉へず、それを空ずる點で、それは、先に言ふ、空と假設との相卽する流動の價値內容である。先には吾々は、その假設有といふ側面を以て、假設有は、佛教に於ける吾々の能所の正しいあり方であると言つたが、それ故にその假設有を妙有と言ふこともできる。淨土とはその假設有が最も純化せられたあり方である。而も

それは、空と相卽せる假設有の流動である意味に於て、先に言ふ如く中道實踐の妙果であり、それが大悲の活動の形成する世界であることは言ふまでもない。

要するにかくの如く、大悲には、智慧の空から有なる世間へ入り、また空に歸る。空に歸つてはまた有に入り、そしてまた空に歸る展開がある。昔から、說教などの中に「佛は娑婆と淨土との間を幾千遍と往來した」などと言はれるが、それはさういふ空と有との出入が、こだはりなく相卽してゐる態を言ふのである。般若心經に、「色卽是空　空卽是色」と對句的に表現してゐるのはさういふ境地を表示してゐる。色卽是空とは有から空へ入る境地であり、空卽是色は空より有に入る境地であり、それが、對句として表はされて相卽してゆくのが慧卽悲、般若卽大悲としての展開である。

12　光壽二無量の願——阿彌陀の成佛

さて空に入る否定の道といふことは、有としての自己の存在を打ちくだいてゆくといふことであるから、これは絕對的な嚴肅主義の道であり、曾て布施太子の入山（倉田百三著）として戲曲化された須太拏（Sudānu）太子の布施行に於て示される如く、悲慘にも嚴しい險阻な步み難い狹い道の如くである。しかし空とは、主と客とへの實體的な執著、我れと汝といふ差別・限定の世界を打ち破ることであるから、その空が空として完成した意味は、佛敎に於て、この廣大な虛空といふものに喩へられる。なぜなれば虛空には、そこに差別せらるべき何物もなく、何の限定もなく、一味に貫徹したものがあるからである。虛空

には差別・限定がなく、從つてそこには、吾々の行動するについて何のこだわりもなく、碍へられるものがないと同じく、空の體得である般若の智慧の完成もさうであるといふ。これを、智慧は、「虛空際を盡す」とか、「十方法界を窮はめる」といふ語で表はしてゐる。その智慧は無二智であつて、主と客、我れと汝といふ實體的な執著の限定を離れ、限定に碍へられることを離れた智であり、それはまた實體的な我執我所執としてのこだはり、遮（さへぎり）覆障を打破する。その意味に於て、智慧は日光が霞、雲、闇を打破するのにも喩へられる。般若の智慧は實に光明である。そこで、空般若の智慧が、虛空際を盡し十方法界を盡して、限りなくきはめられる點に於て、般若なる空慧は光明無量と稱せられる。そしてその慧に於て、限りなき有の世界、すなはち具體的には生きとし生けるいのちの一切有情の我執我所執が限りなく打破せられてゆく。それが、慧から大悲への

轉回であるが、生きとし生ける一切有情とは、無限な人間の歴史の展開であるから、無限な歴史の展開に從て限りなく展開する大悲とは、壽命無量と稱せられる事柄である。

いま光明無量、壽命無量と云つたが、阿彌陀經に、光明無量、壽命無量は阿彌陀（Amita）であると說かれてゐる。amita の阿(a)とは否定であり、彌陀（mita）は「量られたる」で、amita は「量りなき」である。そこで量りなき智慧と量りなき大悲、それが阿彌陀である。先に私は、智慧が大悲への轉回を以て、それは佛の本願であり宿願であると言つたのであるが、それ故に阿彌陀とは光明無量、壽命無量の本願がその當體である。眞宗の人は阿彌陀佛の本願や、その光明無量壽命無量の本願などいふことを淨土眞宗別途の敎のやうに言ひならうてゐるけれども、上來述べた如く、それは決して別途な法でない。佛敎思想と

しての、言い換へれば、佛性の展開に於ける當然の體系なのである。
淨土眞宗の中で阿彌陀佛の本願が別途の法のやうに云はれてゐるのと同じく、世間でもさういふやうに思はれてゐる。畏友宮本正尊教授から指示せられたことであるが、曾て日本に滯在したエリオット（Sir Charles Eliot）の「日本佛敎」（Japanese Buddhism, P. 389）に
日本に於ける彌陀の崇拜者は數多く、繁榮して進步的でもあるが、しかしその信仰が佛敎と稱せられるであらうか。もとよりそれは疑もなく佛敎からの發達であるし、最古のものは別として、その凡ての〔發達の〕段階は極めて明瞭である。しかしその發達過程の結果として、まるつきり變形してしまつて、今や何人も、ゴータマの敎と親鸞の敎とに同一の名を適用することはできなくなつてゐるのではなからうか。

と言つてゐる點などは、その著者によつても、阿彌陀思想が普通の佛敎思想體系でないと理解せられようとしてゐる跡である。一昨年秋、フランスのルネ・グルッセ氏と同時期に日本を訪れたブルンナー(Emile Brunner)氏も、京都枳殼邸での茶會の席で、京都大學の久松教授等と會談したとき、般若の空と阿彌陀佛とは別であらうとの質疑を呈出した。久松敎授は、さういふ考へ方が誤りであることを述べられたが、エリオットやブルンナーの如く、普通には、ややもすればさう思はれてゐるのである。眞宗とクリスト敎とが似てゐるなどと言ふ人も、エリオットやブルンナーと同樣な見方をしてゐるのである。それは、大乘般若の展開が正しく理解せられてゐないところから來る疑惑である。

しかし、光明無量壽命無量の本願は、上來述べたやうに佛敎としての當然の體系であり、親鸞の淨土眞宗は彌陀敎を別途の敎の如くに演べた中國系の淨土

敎を超えて、大乘佛敎の當然の體系としての淨土敎を展開せんとした貌がある。
さて光明無量である般若の智慧は、限りなく有を空ずるから空無的であり、壽命無量である大悲は、限りなき有である一切有情のあらん限りそれに從ふ意味に於て有的であるが、その空無的と有的といふやうに、一見矛盾する如き智慧と大悲とは、先に云ふ如く相違した物柄ではないのであるから、それが限りなく窮はめられて、もとより自己同一的に完成した境地が佛陀であり、さうなることが成佛である。すなはち光明無量と壽命無量とである阿彌陀なる本願が、阿彌陀佛となつて成佛するといふことである。その阿彌陀の成佛が、佛敎に於ける中道實踐の完成であることは、再度ここに縷述する必要はないであらう。

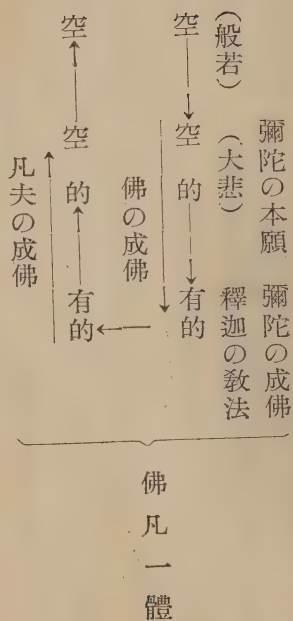
13　釋迦牟尼の教法

しかしさういふことは吾々にとつて、具體的にはどういふことであるのか。大悲は一切衆生の我執我所執を打ち破つて、一切衆生を般若波羅蜜化するといふのであるが、一切衆生とは、もとよりいまの吾々を措いて他ないのであるから、吾々が般若波羅蜜化せられねばならないのであり、吾々の我執我所執が打破せられねばならないのである。しかしさうなるについては、吾々が大悲の般若波羅蜜化に直接しなければならない。吾々が大悲に直接するといふことは、吾々が、大悲の此世界的な表現である敎といふものに接するといふことである。と言ふことは、大悲とは、空なる般若が有なる吾々を對象として、吾々の我執

我所執を打破することであるが、大悲なる本願が、そのことを實現するためには、大悲の本願が十萬億土の西方淨土にある阿彌陀佛であつては、吾々はそれに直接することができない。それが、もう少し吾々の世界の形態にならねばならない。空が、吾々の世界の態といふ最も有的なものになつて、そこで始めてその有的な形態によつて、有である吾々の我執我所執を打破することができるのである。空が最も有的になると云ふことは、吾々といふ主客のあり方を離れた空が、吾々といふ主と客との形を以て表現せられることである。主と客と云ふ形、すなはち、能知所知、能言所言と云ふ形で表はされる形とは、吾々の思想言葉と云ふことである。般若波羅蜜が吾々の思想言葉となつて表はれると云ふことは、般若波羅蜜の教がこの世界にはたらき顯はれたと云ふことで、それは釋迦牟尼が緣起の道理を諦觀して、緣起の道理、すなはち、般若波羅蜜に徹

し、その般若波羅蜜の敎を說いたと云ふことである。その敎によつて吾々の我執我所執が打破せられて吾々が解脫し救はれるのであつて、さうなることが、佛の本願が成就して佛が眞佛となつたと云ふことである。それはすなはち阿彌陀なる本願が成就して阿彌陀佛となつたと云ふことである。であるから、阿彌陀が佛になつたといふことは、釈迦牟尼がこの世界に出て、般若波羅蜜の敎を說き、それによつて吾々の我執我所執が打ち破られて、吾々が解脫し救濟せしめられるといふことの他にはない。さうなることが阿彌陀が阿彌陀佛となつて成就したと云ふことである。さうなることが、吾々の我執我所執が打ち破られて吾々が般若空に入るといふことである。

さうなることは般若の空が最も深く窮はめられて最も空的になることであり、同時に最も有的になることで、それは佛が佛として成佛することである。そし

て、それによつて有なる吾々が空に入ることで、それは吾々凡夫が成佛するといふことである。佛の成佛と吾々の成佛といふこの事柄は、二つの事柄のやうであるが、實は一つの事柄で、その佛の成佛と吾々凡夫の成佛との一つの事柄であることを、佛凡一體と云つてゐる。これが佛敎の云ふ宗敎的世界である。

佛敎に於ける宗敎的世界の成就するためには、どうしても、そのやうに、彌

陀成佛の此世界的な顯現(アラワレ)としての釋迦の教法によつて、吾々の我執我所執としての煩惱が打破せられるといふ順序次第、生起本末によるのである。然るに若し此世界の凡夫が直接に彌陀の光明に接するといふやうな奇跡 miracle を語るものがあるならば、それは佛教の許容するところでない。眞宗に於ても、さういふ奇跡を信ずることは、祕事法門の異安心として排除せられるのである。すなはち、眞宗で言へば、彌陀が成佛したといふことは、(1)彌陀が凡夫の世界へ顯現した南無阿彌陀佛といふ態となつて、その南無阿彌產佛の名號が體質となれる大無量壽經が歷史佛釋迦牟尼によつて說かれ、(2)その大無量壽經といふ本願の生起本末である名號の謂れを私が聞き、それによつて私の自力我執が打破せられ、(3)以て必至滅度せられて成佛するといふことである。これは決して眞宗特別の法門ではなくして、佛教の當然の體系である。それは佛の成佛道であ

り、固より同時に凡夫の成佛道でもある。
それ故に、そこには釋迦の說法といふ、この世界の思想言葉が、佛の成佛から凡夫の成佛の moment 契機となるべきであつて、釋迦の說法といふ此世界の思想言葉を媒介せしめずして、凡夫が佛への直入と云ふ神祕的冥合をいふ如き神祕主義は、佛敎の取らざるところである。
佛の成佛に於ては空が最も窮はめられてゐると同時に、その空が、能所の許される世界である思想言葉として、すなはち假設有として完成することがなくてはならないのである。初めに禪定佛が一言をも說かなかつたといふことは、佛は成佛に於て最も空を窮はめた者であるからである。而もさういふやうに、空が窮はめらるれば窮はめられる程、佛は成佛して釋迦牟尼となつて顯はれ、この世界の形態を採りて說法をするのである。けれども空を窮はめるといふ般

若の深まる點から見れば、この世界的の態が究竟的に打ち破られてゐるのであるから、この世界的な態の說法は畢竟ずるところ一語だも說かれないのである。而もそれは、大悲が高まつて來た態なのであるから、大悲といふ點から見れば、人々は、佛の顏や毛髮から最も雄辯な說法を聞いて救はれるのである。

般若であればあるだけ大悲であつて、語と離るれば離れるだけ、最大の慈悲としての最大な說法がなされてゐたのである。說法を否定した般若空の禪定佛こそは、廣長の舌相を以て三千大千世界を覆ふて誠實の言を說く釋迦應化身である。

これによつて、始めに提出した話題の意味が解明せられたことと思ふ。

14　佛教者の實踐

佛教は以上の如き實踐的體系に於て成り立つてゐる。從つてそれが吾々に於ける佛教の實踐とは、佛の教法によつて、吾々の我執我所執が打ち破られることの他はない。我執我所執が打ち破られると云ふことは、三輪清淨の下に述べた如く、それを「施」と云ふ一つの作業(ナシワザ)がなされるといふ例で云へば、「我れ汝に施せり」といふ意識がはたらいてゐてはならないことである。それは、その意識には、我れ・我(ガ)といふ實體が破られてゐないからである。我(ガ)が破られてゐないから、何時まででも「施」を受けた對手の汝が憶い出され、また施した物が憶ひ出されて、切角の「施」の作業(ナシワザ)のために、却つて自らが束縛せられるの

である。若しさういふ意識の中に行はれるならば、施といふやうな善の行爲がなされてあつても、それは雑毒の善であつて、惱みの種となり、迷ひの原因となる。從つて、さういふ善は、よしそれが山積せられても、結局は自害害彼に終る他はない。それ故に佛教では、善の行爲といふ福德業を勸めることよりも、時あつては寧ろその福德を捨て去る「捨福」をすら强調し、我れ・我といふ物を最後まで打破する「無我」に最後の一點がうたれる。そしてそれをまた「心の明淨（citta-prasāda）に依らずしては福業は成就せず」とも云ひ、又はポジティブな言ひ方で「心の明淨によつて一切の身口意の行動が勝善に一味となる」とも說いてゐる。維摩經に、「心淨なれば國土淨なり」といふのも同じ意味であつて、心の明淨によつて佛國土の建設が期せられるのである。勝善は佛國土建設の業である。言ふところの「心の明淨」とは、佛教に於て信心（çraddhā）

と稱する語と同義異語であつて、それは「コ、ロモコトバモタヘ」はてて「不可思議尊ヲ歸命」するといふやうな心事である。それを信樂（adhimukti）と言つてもよい。己れを空ふして、ひたすら不可思議な能所寂滅の空を承受する心事である。從つてそれを自力を離れた心であると言つてもよい。

自力を棄てるなどいふと、云何にも頽嬰的であり、無力になり、社會的な實踐をもたないといふ缺點になりはしないであらうかといふことであるが、それは先にも言つた如く、無我・空といふことに停滯して、小乘に墮つてゐるからである。眞なる無我・眞なる空は空亦復空であつて、そこには限りない一切有情が見出されてそれが敎化せられるところの、智慧から大悲への轉回をとらねばならないのである。ただし佛敎的實踐は、實踐者が云何に社會的に積極的な事業を打ち建てるにしても、積極的な事業が形成せられるだけが目的でなしに

事業が形成せられるればせられる程、それによつて、その實踐者の無我が愈々深まることであらねばならない。それ故にそれは作業をなしつつそれが無我化せられることである。

維摩經佛國品の終の方を見ると、佛陀釋迦牟尼が顯はし出した佛國土の相が佛弟子の中で智慧第一と稱せられ、智慧に於て最有能であつた舍利弗に了承せられなかつた。舍利弗は、この穢れ果てた國土がどうして佛國土・淨土であらうかと訝つてゐる。そこで佛陀は「それは日月清明なれども盲人のそれを見ざる如くである」と言つて舍利弗を誡め、最後に佛陀は、足指を以て地を按じ、その本來清淨なることを示し給ふたと述べて、舍利弗が佛國土の相を了承するに至つた事情を奇跡的な語を用ひて誌してゐる。もともと佛教では奇跡といふことは、物の上に表はれた不可思議性ではない。それ故にいまの場合で言へば、

形相としての奇特な不可思議性が顯はれたといふことではない。さうではなくして、この佛教の奇跡は、佛國土といふ、心も言葉も絶えはてた能所寂滅の空性が佛陀によつて實踐せられてゐるその境地を、心や言葉の絶えはてたままに、舍利弗が承受するに至つた心事を示す象徴である。智慧第一の舍利弗に佛國土・淨土が承受せられたといふことは、最有能のその智慧に於ける心と言葉とが絶えはて無我化して、ひたすら不可思議の境地が承受せられたのである。

淨土の阿彌陀經は、その淨土の教を、智慧第一の舍利弗に付屬せんがために佛陀釋迦牟尼が最後に說かれた經典であるとせられてゐる。そして釋迦牟尼がその經典を說いたことは、極難事中の極難事が果遂せられたことであると述べられてゐる。その極難事とは何であるか。智慧第一の舍利弗の心と言葉とが絶えはてて、不可思議尊の前に歸命するやうになつたことが、實に極難事なので

ある。智慧第一といふ最高の有能者であつたことが、佛教の承受にあたつては極難事中の極難事であつたのである。それ故に維摩經の佛國品でも、智慧第一の舍利弗には、淨土の承受が後廻はしであり、阿彌陀經としては、その智慧第一を空じ無我化することなくしては、その淨土教の付屬といふ淨土教結末の課題が解決しなかつたのである。

極難事として後廻はしにせられ、大事がとられたわけは、最有能の者が、その最有能性を空にし無我にする處に、般若大乘としての淨土教が、この歷史的世界に樹立せられる契機があつたからである。言ひ換へれば、有能であればあるだけ、その有能性の上に無能の自らが見出されねばならなかつたのである。かくして、その「有能の空」と「假の有能」とは相卽し、人間の歷史に隨つて限りなく流れ行はれる。

佛教には釋尊の時代を遠ざからない原始敎團に於て、すでに、いまいふやうな實踐の形態が見出されてゐる。原始敎團には、佛敎々團であることを、外側に形態的に表示するやうな何ものも存してゐなかつた。原始佛敎々團とは、ただ雨季にのみ集會する遊行僧の團体でしかなかつた。それ故にアレキサンダー大王が印度を遠征して、パンヂャブ地方に軍を進めて來たときにも、そこに佛敎僧徒なるものを識別することすらできなかつた。印度旅行記の筆者として有名なギリシャのメガステネスも、佛敎僧團の中心地であつたと考へられるマガドハの華子城に於てすら、その佛敎僧團の動きを認めることができなかつた模樣である。近世に於ては蓮如上人が度々繰返へされるやうに、「牛ヲ盜ミタル人トハイハルトモ佛法者後世者ト見ユルヤウニ振舞フベカラズ」と云つて、佛敎者としての實體の表示があるべきでなく、「タヾ何宗トモナキ念佛バカリハトウ

トキコト、存ジタルバカリナルモノナリ」といふ假の念佛者、假の佛法者としての、振舞があるべきであつたのである。

そこでさういふことを始めの禪定佛について言つた例で云へば、說法すればする程、空三昧に入らねばならないのである。それをまさしくの吾々の實踐上の行爲で言へば、行爲が懺悔として展開せねばならぬといふことであらう。懺悔と云つても、固より、それは、罪を犯したことに氣付いて、懺悔を人の中で述べるといふやうなナイーヴな懺悔ではない。唯、惡の行爲だけが懺悔せられるのではなくして、罪福ともに捨てられる全行爲の無我であり、全生活の懺悔である。親鸞聖人の上にあつて極惡深重といふことがいはれたのはそれである。

そして無始以來我執我所執の深淵にあつて、常に我をつのり、無我にそむいてゐた者が、いま極惡深重といふ絕對否定としての懺悔感をひき起すに至つた

ことは、彌陀の成佛が具體的に示現して釋迦の說法となり、それがいま吾々に至り屆いたといふ大悲によるのである。それ故に懺悔そのものが、大悲の裏づけをもつことに於て、その懺悔は、徒らに自らを痛みつける、無理にも感傷的な苦痛の表現でなくして、感恩の淚のこみ上げて來る感謝である。そこに悲痛と感謝の相卽する救濟の世界が形成せられる。

ともかく佛教の實踐は、以上いふやうな無我・自力我慢の否定であつて、實踐が我(ガ)によつて汚濁せられることを限りなく淸淨化するのである。佛教の實踐の價値は、そのきよめの道、淸淨道といふ一點にある。親鸞聖人の和讃に

九十五種世ヲケガス

唯佛一道キヨクマス

と言はれてゐることは、もとより當時のすべての教團のあり方を、九十五種の

外道が世を穢すとして慨嘆せられた語でもあらうが、唯佛一道キヨクマスとは、いま言ふ如く、佛教が般若空を本質とし、大悲清淨世間智の流動としてのきよめの道であることを、端的に詠じた語であると了承してもよいのであらう。

かういふ道が世界の文化に對して、どう云ふ意味をもつものであるか。それは私が玆に論證がましい語を呈することを差し控えて、始めに述べた、ルネ・グルッセ氏の、新ヒューマニズムに立ち歸らう。再びルネ・グルッセ氏によれば、將來のヒューマニズムは、地中海的世界の文化のみによつては建てられないのであつて、東洋の佛教儒教を地中海的世界の文化がとり用ひねばならぬ。それによつて地中海的世界の文化が反省せられねばならない所以を述べ、結びの語として、

佛教の無我、すなはち、人類同胞のために自らを棄て、自らを犧牲にする精

神が、高貴なヒューマニズムの稱號に價ひすることを述べてゐる。吾々東洋人としては、その無我の眞義を明らかにすることによつて、吾々の立場に於て將來のヒューマニズムの建設に向つて進まねばならない。それが吾々東洋人として、世界の文化に貢獻し得る最善の道であるといふことになり、そこに東洋の精神文化の生きる道がある。

著者略歴

大谷大学卒業，現在大谷大学教授，日本学術会議員，文学博士，（主なる著書）佛教に於ける無と有との対論，中観佛教論攷，般若思想史，空の世界等

昭和二十七年五月廿五日　初版印刷
昭和二十七年五月三十日　初版發行

都内定價　百拾圓
地方定價　百拾五圓

著者　山口益（やまぐちすすむ）

東京都新宿區赤城下町四六番地
發行者　佐々木隆彦

東京都板橋区板橋町八ノ一九五二
印刷所　新興印刷所

東京都北區田端新町一の一〇四
製本所　山崎美之

東京都新宿區赤城下町四六番地
發行所　株式會社　理想社
振替東京七八三〇三

落丁・亂丁のせつはいつでも責任を負います